SEXUALIDADE COMO FORMA DE ESTADO

Jamie Heckert[1]

tradução por *acervo trans-anarquista*

Recentemente, os escritos colaborativos de Gilles Deleuze e Félix Guattari têm sido lidos como contribuições para uma tradição anarquista ou como constituindo, juntamente com outros autores, em sua maioria homens, em sua maioria franceses, um novo anarquismo. De todo modo, a intensidade de sua oposição contra o estado e a profundidade de sua consciência e desejo por outras possibilidades têm afinidades óbvias com o anarquismo. Ao mesmo tempo, seus escritos também estão sendo vistos como revigorantes de uma teoria queer que corre o risco de se canonizar (ver, por exemplo, O'Rourke, 2006; Nigianni e Storr, 2009). Posso entender o porquê. A começar com a desconstrução da heteronormatividade edípica, seu filho radical de dois volumes, Capitalismo e Esquizofrenia [*Capitalism and Schizophrenia*], nasceu de um amor que, nas palavras de Deleuze, não tinha "nada a admitir" (1977a). Ele recusa a admissão de homossexualidade que lhe foi exigida; fazê-lo reduziria a homossexualidade a um modo de ser. E para Deleuze, ser é sempre se tornar (Millett, 2006). É essa recusa em ser categorizado e julgado que inspira as leituras anarquistas e queer. O mesmo acontece com essa recusa em separar o libidinal do político, afirmando assim a importância da sexualidade, bem como a dos estados e mercados (ver também Bedford e Jakobsen, 2009). Para Guattari, "a transformação de homossexuais não pode ocorrer sem a simultânea anulação do poder do

[1] Texto originalmente publicado em inglês, em 2011, no livro "Post-Anarchism: A Reader", organizado por D. Rousselle & S. Evren, publicado por Ann Arbor/Londres: Pluto Press.
Traduzido por *acervo digital trans-anarquista* em junho de 2025.

estado, o que implica uma experimentação contínua com pessoas, coisas e máquinas" (Conley, 2009: 33). Neste ensaio, não posso separar anarquista de queer. Sua filosofia é anarquista porque é queer, e queer porque é anarquista. Ou talvez seja mais coerente dizer que sua filosofia é uma contribuição para tornar-se-anarquista, tornar-se-queer. De qualquer forma, eles não são nem queer nem anarquistas quando essas palavras se tornam signos fixos com significados claros e definidos. Deleuze e Guattari são estranhos demais para serem normalizados.

Quando ouvi falar deles pela primeira vez, me pareceram estranhos demais. Tenho a lembrança de estar em frente ao prédio em Edimburgo que abrigava o escritório de pós-graduação onde eu trabalhava. Conhecendo um pouco de minha política anarquista, um membro do departamento disse, com o que supus ser escárnio, que você deve se interessar pela nomadologia de Deleuze e Guattari. Fiquei com vergonha, querendo aparentar sensatez acadêmica, e acabei concordando que aquilo parecia loucura – não era algo que me interessaria. Mais tarde, porém, quando li *Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* [Filosofia Política do Anarquismo Pós-Estruturalista] (1994), de Todd May, as formas estatais e o nômade me pareceram demasiado familiares. Eu os reconheci a partir de histórias que estava ouvindo sobre sexualidade.

Tenho tentado entender o que é orientação sexual por quase toda a minha vida, ao que parece. Supostamente, é simples - basta responder a duas perguntas: (1) Você é mulher ou homem? (2) Você gosta de mulheres, homens ou ambos? O fato é que nenhuma dessas perguntas parece tão simples para mim. Ah, eu experimentei e me lancei em várias identidades por meio das políticas e esforços que se esperam na comunidade. Embora eu não queira subestimar o apoio que recebi desses esforços, eles acabaram sendo insustentáveis. Eu não podia continuar tentando me encaixar nessas caixas. Passei a sentir ressentimento, aquele anestésico nunca-realmente-satisfatório (Nietzsche, 1994), por não ter experienciado a grande comunidade gay anunciada nas revistas brilhantes que eu comprava

ansiosamente quando era adolescente. Por isso, argumentei com veemência contra a política de identidade, tentando convencer ativistas LGBT de que estavam agindo errado e que, em vez disso, deveriam se tornar anarquistas (uma versão mais suave disso aparece em Heckert, 2004). Meu ressentimento se dissipou quando percebi que meus esforços estavam, com muita frequência, levando à alienação em vez de à transformação. Eu queria ter uma atitude mais solidária para poder me conectar com quem valoriza a política do Orgulho, principalmente com o meu eu mais jovem. Eu também queria inspiração para alternativas políticas que pudessem inspirar outras pessoas bem mais do que ouvir, mais uma vez, que o que elas estavam fazendo não era bom o suficiente.

Tentei uma nova abordagem para entender a orientação sexual. Perguntei às pessoas como elas a vivenciavam e ouvi suas histórias (Heckert, 2005; 2010). Não perguntei a qualquer pessoa - imagino o olhar vazio de pessoas que não têm dúvidas sobre o caráter inato de sua heterossexualidade, homossexualidade ou bissexualidade. Afinal de contas, isso se tornou "a verdade do eu". Em vez disso, convidei pessoas com relacionamentos ambivalentes (por exemplo, lésbica/bi, gay/hetero, é complicado/é complicado de uma maneira diferente) porque esperava que elas tivessem histórias interessantes sobre vidas vividas além das fronteiras dessas categorias. E elas tinham.

Este capítulo é uma história sobre como desenvolvi uma compreensão mais profunda da orientação sexual por meio dessas histórias com a ajuda do pensamento anarquista/pós-estruturalista e, mais especificamente, dos conceitos de Deleuze e Guattari sobre a forma estatal e o nômade. É uma história que mudou e mudará novamente, pois a compreensão também é um devir.

UMA PERSPECTIVA PÓS-ESTRUTURALISTA ANARQUISTA

Se o anarquismo não é uma ideologia fixa, mas uma tendência em contínua evolução na história humana "para desmantelar [...] formas de autoridade e opressão" (Chomsky, 1970), então parece evidente para mim que o anarquismo pode ser percebido nas críticas queer sobre qualquer suposta fronteira existente entre heterossexual e homossexual, e a violência que seu policiamento envolve. Portanto, nesse sentido, uma abordagem anarquista da orientação sexual não é particularmente original nem necessária. A teoria queer e os movimentos feministas e outros movimentos dos quais e com os quais ela se desenvolve já estão fazendo esse trabalho. Dito isso, sugiro que uma crítica explicitamente anarquista da orientação sexual pode ser valiosa para recontextualizar histórias, compreender experiências contemporâneas e desenvolver novas formas de relações e movimentos sociais.

Ainda que haja preocupações com os argumentos de May (e de outros) sobre a teoria pós-estruturalista francesa sendo um *novo* anarquismo (por exemplo, Cohn e Wilbur, 2003), considero a estrutura que ele desenvolveu sob esse nome muito valiosa para minha compreensão desse conceito chamado "orientação sexual". Ademais, isso me ajuda a abordar as confusões atribuídas às teorias pós-estruturalistas e queer. Seidman (1997), entre outros, tem se preocupado com o fato de os teóricos queer não especificarem nenhum compromisso ético. May (1994) argumenta que, embora os teóricos pós-estruturalistas possam resistir a explicitar seus princípios éticos a fim de evitar a produção de um fundamento a partir de suas críticas antifundacionais, é possível encontrar uma ética não dita nesse corpo de trabalho. A estrutura de May envolve cinco componentes conceituais, incluindo princípios éticos: (1) estrutura e poder como forças descentralizadas, relacionais e não determinísticas, que são continuamente produzidas pela ação humana; (2) rejeição do humanismo essencialista em favor de uma compreensão performativa da identidade humana; (3) crítica ética radical da representação; (4) compromisso ético com a diferença; e (5)

compreensão consequencialista multivalorada da história e da ética. Esses componentes se interseccionam para produzir uma ferramenta não apenas capaz de compreender a vida social, mas também de promover mudanças sociais radicais.

ESTRUTURA E PODER: A PRODUÇÃO CONTÍNUA E PLURALISTA DA REALIDADE SOCIAL

May sugere que podemos diferenciar uma política "tática" daquelas que ele chama de "estratégicas". As características que definem a noção de May sobre filosofia política estratégica é que esta "envolve uma análise unitária que visa a um único objetivo" (1994: 10). Para certos Marxismos, isso estaria centrado na economia, ou para certas filosofias feministas, nas relações de gênero. Nesses casos, todas as formas de opressão e injustiça podem ser reduzidas a uma única fonte (por exemplo, o capitalismo ou o patriarcado). Essa fonte, então, é o centro de onde emana todo o poder. Essa concepção de poder centralizado sustenta a noção estratégica de que determinadas posições de sujeito podem estar mais bem situadas para entender e abordar a problemática do poder. Assim, grupos Marxistas tradicionais incorporam uma vanguarda partidária que reivindica o poder em nome do proletariado. Certos feminismos têm sido semelhantes nesse aspecto, sugerindo que as mulheres (especialmente mulheres lésbicas), em virtude de seu status de oprimidas, possuem um conhecimento específico do mundo social e estão na posição de produzir mudanças revolucionárias (por exemplo, Frye, 1983). As mulheres feministas racializadas têm respondido que sua experiência não pode ser reduzida a uma opressão singular, e que a origem de sua afinidade não pode ser reduzida a uma categoria de pessoas (bell hooks, 1981; Moraga e Anzaldúa, 1981).

Assim como esses feminismos antirracistas, algumas teorias pós-estruturalistas formam uma tradição de filosofia política tática. Uma abordagem tática, nos termos de May, argumenta que não existe um centro

do poder, que ele não pode ser reduzido a qualquer fonte específica (por exemplo, capitalismo, racismo ou patriarcado). Em vez disso, Deleuze e Guattari, por exemplo, usam a metáfora do rizoma para descrever o poder – nenhum deles tem um centro, um começo ou um fim; ambos formam padrões complexos que se cruzam. De forma semelhante, Foucault sugere que o poder é exercido de múltiplas formas, por meio de diversas relações sociais e em "procedimentos dispersos, heteromorfos e localizados" (1980: 142). Foram os levantes antiautoritários de estudantes e trabalhadores de Paris em 1968 que inspiraram e incentivaram Foucault a prosseguir com seus esforços de compreender as relações de dominação além daquelas tradicionalmente analisadas pelo Marxismo.

Embora Foucault tenha começado a explorar a questão do poder antes de 1968, foi sua experiência com essa insurreição que o instigou. Embora Guattari já fosse politicamente ativo há muito tempo, Deleuze se tornaria profundamente politizado pelos eventos de 1968. Somente depois desses dias revolucionários é que Deleuze se envolveu com movimentos políticos e ativismo, incluindo o *Groupe d'information sur les prisons* (GIP) iniciado por Foucault e outros. Ele também trabalhou em apoio a palestinos e homossexuais e em oposição à Guerra do Golfo e à força de ataque nuclear francesa (Patton, 2000). De certa forma, então, a sugestão de que Foucault e Deleuze inventaram uma nova forma de anarquismo (May, 1994) subestima a importância dos contextos ativistas e anarquistas nos quais seu trabalho se desenvolveu (veja também Halperin, 1995: 25-6 sobre Foucault).

Essa abordagem anarquista da organização social também pode ser entendida no sentido de reconhecer as estruturas como internas às relações humanas, e não como fontes de poder fora do âmbito social. Assim, o pós-estruturalismo não nega, como alguns sugeriram, a realidade da dominação e da opressão, nem a aparente estabilidade das estruturas do capitalismo e do governo. Pelo contrário, teóricos como Foucault e Deleuze argumentam que as estruturas não são fixas, nem são forças históricas simplesmente conservadas, mas que essas estruturas aparentes são continuamente

produzidas por meio de relações sociais. Em teoria, as pessoas poderiam produzir formas muito diferentes de organização social caso modificassem a natureza de suas relações sociais. Esse argumento condiz com elementos do chamado anarquismo clássico.

Na prática, essa é uma tarefa difícil, mas não impossível, e se beneficia de uma abordagem tática, reconhecendo a aplicação do poder em contextos locais e específicos. Se, como argumentam Guattari, Foucault e Deleuze, o poder não tem centro, então a abordagem vanguardista promovida pelo Leninismo-Marxismo e por certas formulações do feminismo lésbico não pode mais ser justificada por reivindicações de posições de sujeito em relação aos centros de poder. Da mesma forma, a crítica de Ebert (1996) a Foucault (e Butler), considerando-os anarcocapitalistas que não reconhecem a exploração do capitalismo, interpreta erroneamente, ao que me parece, o anarquismo de Foucault. Não é simplesmente ao estado, como um conjunto de aparatos jurídicos e disciplinares, que Foucault se opõe, mas às relações de poder semelhantes às do estado (por exemplo, disciplinares, penais, psiquiátricas) cujos efeitos cumulativos são o estado; simultaneamente, o aparato estatal depende dessas relações descentralizadas de poder e obediência para existir.

Se a opressão é vivenciada em diversos locais e é produzida pela interseção de várias forças micropolíticas, é difícil imaginar que um grupo de pessoas possa reivindicar uma posição social que as capacite melhor do que qualquer outra pessoa para lidar politicamente com esses problemas. A esse respeito, o trabalho de Guattari, Foucault e Deleuze é bastante anarquista, pois rejeita o vanguardismo e promove uma ética de ação social descentralizada. Ao mesmo tempo, ao reconhecer a multiplicidade do estado, as teorias pós-estruturalistas podem oferecer contribuições interessantes ao pensamento anarquista sobre as contradições internas e as complexidades do estado como aparato (por exemplo, Pringle e Watson, 1992). Em outras palavras, é possível fazer coisas não-estatais dentro do aparato do estado? É possível estar na instituição, mas não ser da instituição (Shukaitis, 2009)?

É importante ressaltar, então, que o poder pode ser entendido não apenas como supressor, mas como profundamente produtivo. O poder, nesse sentido, não emana do estado. Em vez disso, o estado pode ser considerado o nome que damos aos efeitos opressivos produzidos por meio de relações descentralizadas de dominação, vigilância, representação e controle. De acordo com as 'teorias não-estatais do estado', o estado é um efeito discursivo em vez de um agente autônomo externo às relações sociais (veja Jessop, 2001 para uma visão geral). Da mesma forma, as relações de poder também podem produzir efeitos mais desejáveis, em termos anarquistas, como cooperativas de alimentos, resistência no local de trabalho, creches, reuniões comunitárias ou a produção de teoria anarquista.

Embora tanto os elementos vanguardistas do feminismo lésbico quanto os defensores da 'cidadania sexual' (por exemplo, Plummer, 2003; Weeks, 1998) tenham como objetivo minar as relações de dominação, eu me preocupo com as relações simultâneas de dominação que permanecem não ditas, não abordadas. Priorizar e, portanto, apresentar como discreto um eixo de opressão, como a orientação sexual, é fugir de todas as questões difíceis que surgem quando se reconhece a sexualidade enquanto algo racializado e em relações de classe, entrelaçada com estados e mercados. Não pretendo desrespeitar ninguém ao dizer isso: já cometi fugas assim quando essa se apresentava enquanto única maneira de conseguir ter energia para me concentrar na compreensão da sexualidade. Ao mesmo tempo, preocupa-me, por exemplo, a maneira de abordar a homonormatividade que surge quando as reivindicações dos direitos de gays e lésbicas coincidem com a política racial do estado/capital/Império, por exemplo (Puar, 2008).

UMA ÉTICA ANTI-REPRESENTACIONAL

Ao rejeitar a noção de uma essência humana (ou gay, etc.), torna-se coerente rejeitar a noção humanista de descobrir e cultivar essa essência. Se, de fato, o projeto epistemológico de entender uma essência é, ao mesmo

tempo, um projeto político de definir e restringir o potencial humano, então podemos vir a entender a representação de um sujeito ou de uma categoria de sujeitos como um ato de violência. Essa violência se aplica a atos de representação em ambos os sentidos do termo. Reivindicar a autoridade para falar por outra pessoa é uma violação da capacidade dessa pessoa de falar por si mesma, de contar suas próprias histórias. “Práticas de dizer às pessoas quem elas são e o que elas querem erguem uma barreira entre elas e quem (ou o que) elas podem se tornar” (May, 1994: 131). Não se trata de sugerir uma noção voluntarista do eu, segundo a qual a pessoa pode escolher quem ou o que quer ser, da mesma forma que pode escolher seu guarda-roupa. A identidade é produzida por meio de inúmeras relações de poder e práticas sociais, sobre as quais a pessoa só pode ter um controle limitado. Esse primeiro sentido de representação, portanto, está relacionado ao segundo: falar pelos outros depende de pretensões de definir os outros, ou seja, dizer quem realmente são ou quais são seus interesses, o que, por si só, é uma relação opressiva. A rejeição da representação é essencial para a democracia direta ou anarquista, bem como para as críticas pós-estruturalistas do essencialismo. Para Deleuze, a crítica da representação é “algo absolutamente fundamental: a indignidade de falar pelos outros” (Deleuze, 1977b; consulte também Sullivan, 2005; Tormey, 2006). A crítica da representação é, ao mesmo tempo, um sentimento anticapitalista. Os aparatos dos quais dependem as relações sociais capitalistas - fábricas, escolas, prisões, hospitais, famílias nucleares e militares - funcionam por meio de técnicas disciplinares, que produzem docilidade.

O VALOR DA DIFERENÇA

De acordo com o princípio da anti-representação, o segundo princípio ético do pós-estruturalismo anarquista é “que as práticas alternativas, sendo todas equivalentes, devem poder florescer e até mesmo ser promovidas” (May, 1994: 133). Esse princípio também é um compromisso fundamental da teoria queer. O primeiro axioma da obra germinal de Eve Sedgwick, *Epistemology*

of the Closet [Epistemologia do Armário], é que "as pessoas são diferentes umas das outras" (1990: 22). Embora a teoria queer, de acordo com as raízes anarquistas e pós-estruturalistas, defenda uma política da diferença, sua recusa em articular um princípio ético de anti-representação resultou em um mal entendimento desse compromisso com a diferença. Por exemplo, Sheila Jeffreys (1993) sugeriu que a pedofilia, e Stephen Angelides (1994), o estupro, também poderiam constituir uma diferença sexual que seria necessariamente promovida pela política queer. Entretanto, o estupro certamente envolve representação no sentido de não ouvir o que outra pessoa quer (ou não quer); a pedofilia, quando se refere ao abuso sexual na infância, também o faz (consulte Teixeira, s.d. para uma discussão anarquista crítica sobre pedofilia). Assim, nesses casos, nem todas as coisas são equivalentes. Portanto, promover a diferença não é defender a "anarquia" no sentido de uma falta de padrões éticos, mas a anarquia no sentido de as pessoas decidirem por si mesmas, em relação aos outros, como viver suas vidas sem que lhes digam (ou digam a si mesmas) que estão fazendo isso errado. O pensamento pós-estruturalista/anarquista prioriza o valor e a necessidade da diferença em detrimento da identidade, tanto por meio da rejeição do eu coerente, racional e individual, em favor de uma fluidez e multiplicidade de desejos incorporados dentro e entre os indivíduos, quanto por meio da rejeição de noções excessivamente deterministas de estrutura em prol de uma concepção descentralizada de poder.

DE FINS E MEIOS

Por fim, a ética pós-estruturalista pode ser entendida em termos de consequencialismo: que os fins não podem ser separados dos meios. O consequencialismo possui raízes profundas na tradição anarquista, exemplificadas pelos debates de Bakunin com Marx sobre a possibilidade de um "estado operário" sucumbir para que se formasse uma sociedade igualitária. O reconhecimento de Bakunin de que o poder opressor não está centralizado no capitalismo e de que a história é um processo contínuo em

que os fins não podem ser separados dos meios é definitivamente condizente com o pós-estruturalismo francês. Além disso, sua previsão precisa de uma "burocracia vermelha" sugere que a história é um processo contínuo e que os fins são inseparáveis dos meios e não podem justificá-los. O consequencialismo ainda é potencialmente autoritário, como no exemplo do utilitarismo, em que o objetivo deve ser sempre a maior felicidade para o maior número de pessoas possível. Na verdade, May (1994) sugere que o anarquismo pós-estruturalista defende um consequencialismo de múltiplos valores, em que os fins e os meios são inseparáveis e em que esses fins e meios são baseados em diversos valores em locais específicos. Se as sociedades, os relacionamentos e os indivíduos são todos produzidos continuamente, se a história é um processo contínuo, como seria possível separar os fins dos meios? Como escreve Giorgio Agamben, existem apenas "meios sem fim" (2000). Ao contrário de Karl Marx ou Francis Fukuyama (1992), os teóricos pós-estruturalistas argumentam que não pode haver "fim da história", seja esta comunista ou capitalista. As consequências tampouco são lineares ou previsíveis. O futuro não pode ser traçado, planejado, forçado ou exigido - esses são os esforços dos estados (Scott, 1998). Todas as visões do futuro são fantasiosas; não se pode prevê-lo nem controlá-lo. Diversas práticas de prefiguração estão entrelaçadas de tal forma que as consequências não podem ser predeterminadas. A vida está sempre se transformando em algo diferente.

ORIENTAÇÃO SEXUAL COMO FORMA DE ESTADO

Assim como Foucault, e gerações de anarquistas antes dele, enxergam o estado para além de uma instituição, para práticas mais amplas e descentralizadas de governamentalidade, Deleuze e Guattari veem o estado em toda parte: na filosofia como pensamento estatal e na vida cotidiana como forma estatal. Felizmente, para aqueles de nós que buscam inspiração anarquista, eles também veem alternativas em toda parte. "A operação", dizem eles, "que constitui a essência do Estado" é a sobrecodificação (1977:

199). Sobrecodificar é tentar capturar a criatividade infinita da vida por meio do emprego de categorias de juízo.

É claro que todos nós usamos categorias para dar sentido ao mundo – a codificação é crucial na metodologia de pesquisa ou em outras formas de contar histórias em que a comunicação só acontece porque podemos distinguir entre a princesa e a ervilha[2] ou o capitalista e o anarquista. A sobrecodificação, por outro lado, é a estratégia colonizadora de declarar, com autoridade que não deve ser questionada, como as coisas são e como devem ser, independentemente do conhecimento local e particular daqueles que estão constantemente já vivendo com essas questões.

A sobrecodificação é praticada pelo estado como aparato ou instituição na forma de lei, por exemplo. Limitar nossa percepção do estado a uma instituição é correr o risco de não perceber a maneira pela qual as práticas macropolíticas (que produzem a aparência de "instituições") são, elas próprias, produtos de relações e práticas micropolíticas entrelaçadas. Deleuze e Guattari usam a noção de formas estatais para descrever operações de nível micro e macro que têm uma relação de dependência mútua com o aparato estatal e que servem aos seus objetivos de controle, mantendo a ilusão de poder centralizado. "O objetivo da forma-estatal é vincular todo o nomadismo a certas estruturas, para garantir que sua criatividade não ultrapasse certos limites ou certas categorias de identificação" (May, 1994: 105). Assim, a forma estatal ajuda a cumprir a função essencial do estado, que é conservar, controlar e capturar. O estado pode ser entendido como "um processo de captura de fluxos de todos os tipos, populações, mercadorias ou comércio, dinheiro ou capital" (Deleuze e Guattari, 1988: 386). O mesmo ocorre com os fluxos de emoção, desejo, atração e parentesco. Mas o estado não consegue capturar todos os fluxos, controlar toda a criatividade. Algumas coisas escapam. Essas são as forças criativas do nomadismo: "não estão vinculadas a nenhum arranjo social específico; elas são continuamente

[2] N.T.: referência ao conto de Hans Christian Andersen, *A Princesa e a Ervinha* (1835).

criativas, mas sua criatividade não está naturalmente vinculada a nenhum tipo ou categoria de produto específico. Esse nomadismo é fundamental para o pensamento de Deleuze, pois oferece a possibilidade de conceber formas novas e diferentes de prática e, assim, resistir às formas atuais de identificação como restrições indesejadas" (May, 1994: 104-5). Essa é a criatividade que se recusa a ser contida; ela continuamente escapa, transborda, mina, transgride e subverte. É a fecundidade queer da própria vida que muda, se conecta, evolui de maneiras que não podem ser previstas. Ao ler sobre a forma estatal e o nômade, a ideia de orientação sexual começou a fazer sentido para mim de uma nova maneira. Ela também é um sistema de categorização e julgamento de corpos, identidades, desejos e práticas de acordo com determinados critérios. Entrelaçada com o estado enquanto aparato, a orientação sexual como forma de estado envolve fronteiras e policiamento, representação e controle. Isso é ilustrado em dois exemplos de entrevistas que foram particularmente influentes em meu desenvolvimento de uma abordagem anarquista/queer para entender a orientação sexual.

> Eu socializo constantemente na cena gay. [...] Eu tinha um grande amigo que costumava entrar em todos os bares gays [da cidade] comigo e dizer 'este é meu amigo e ELE É HÉTERO, A PROPÓSITO'. Fiquei tão irritado com isso que um dia disse a ele: 'Olha, eu não sou heterossexual. Não sou gay. Não sou bissexual. Sou o Mark e se estou feliz em viver com isso, então você tem que aceitar'. E meus amigos aceitaram. Quero dizer, há pessoas que [...] por causa do trabalho que faço [no setor de saúde voluntário], isso meio que coloca você em [...] uma posição de poder em que as pessoas o criticam e gostam de jogar rótulos, mas eu simplesmente me recuso a aceitá-los. Então acho que isso meio que os deixa frustrados. Acho que os rótulos são sobre isso, não são? Sobre outras pessoas serem capazes de colocá-lo em uma caixa e depois [...] não sei, lidar com você ou não lidar com você, conforme acharem adequado. E minha experiência tem sido que, se você se recusa a ser colocado em uma das caixas deles, eles meio que (dando de ombros). Não me lembro de uma palavra [...] isso os deixa um pouco impotentes e confusos. ('Mark')

> Bem, eu meio que tentei me adequar a um perfil heterossexual porque era basicamente o que eu achava que deveria fazer e, então, meio que não tentei me adequar a um perfil lésbico, mas

> achei que não me encaixava. Eu me sentia muito desconfortável com isso e com todas as conotações que eu via em torno desse rótulo em particular e com a cena gay, e eu meio que considerava o rótulo bissexual e isso também não me parecia particularmente certo. Parecia restritivo e [...] a coisa mais difícil para mim era que eu achava que, uma vez que escolhesse uma coisa específica para me intitular, eu teria que me conformar com ela e teria que manejá-la como uma filiação, e eu realmente não conseguia lidar com isso. Então, eu meio que abandonei, não intencionalmente, mas meio que abandonei tudo e, em algum momento, percebi que não precisava de nada daquilo, então não retomei. ('Erica')

Nessas histórias, a orientação sexual não é a verdade do eu, mas algo que as pessoas fazem a si mesmas e umas às outras. Passei a ver a orientação menos como um ponto da bússola em que cada um tem seu próprio norte magnético e mais no sentido usado pelas instituições para orientar novos alunos ou trabalhadores a uma forma específica de ser. A orientação não é uma verdade, é um processo.

Isso pode ser visto, em parte, em seu desenvolvimento histórico. Mesmo antes do desenvolvimento de identidades heterossexuais e homossexuais nas culturas ocidentais, os aparatos disciplinares, incluindo os do estado e da Igreja, esforçavam-se ativamente para definir padrões de comportamento sexual. A possibilidade, ou melhor, a percepção da possibilidade de procriação era às vezes definida como a única justificativa para o prazer sexual. De fato, a heterossexualidade foi primeiramente definida como uma doença mental sofrida por aqueles que expressavam fortes desejos de atividade sexual com membros do 'outro' sexo, à parte da respeitável necessidade de procriação (Katz, 1996). A heterossexualidade se desenvolveu como uma nova forma de estado, na qual uma variedade de práticas foi comprimida em uma única categoria psiquiátrica. Isso simultaneamente elegeu a reprodução como elemento central do que uma mulher deveria ser, e as feministas, anarquistas ou não, reagem há muito tempo em defesa da liberdade reprodutiva das mulheres (veja, por exemplo, Passet, 2003). A orientação sexual pode ser entendida como um conjunto de formas de estado em que uma ampla variedade de práticas (inclusive sexuais,

românticas e de gênero) é definida e julgada em termos de sua capacidade de ser categorizada ou associada a uma das três caixas. As sexualidades nômades tornam-se incompreensíveis, desviantes e perigosas. A manutenção da orientação sexual como uma categoria social compreensível, em face de uma diversidade sexual muito maior, está ligada ao aparato estatal por meio de uma ampla variedade de mecanismos. Exemplos óbvios incluem casamento, educação sexual e leis nitidamente discriminatórias. Outros exemplos importantes podem ser encontrados em movimentos pelos direitos de identidade e orientação sexual. Os argumentos a favor do "essencialismo operacional" (Spivak, citado em Butler, 1990), do "essencialismo estratégico" (Fuss, 1989) ou das "ficções necessárias" (Weeks, 1995), inclusive a afirmação de Gamson (1996) de que, às vezes, a política de identidade é a única opção possível, vêm dos esforços para serem incluídos no estado ou para serem representados.

Ao mesmo tempo, o personagem do forasteiro perigoso é uma figura necessária na narrativa do estado. O que a polícia, os políticos e os demagogos fariam sem a mulher promíscua, o queer, o pedófilo, o terrorista, o ativista potencialmente perigoso que atravessa fronteiras e desafia as leis? Essas figuras são construídas como monstruosas e não merecedoras de empatia. A empatia pelo inimigo enfraquece o soldado e a "política [estatal] é a continuação da guerra por outros meios" (Foucault 2003: 15). Aquilo que está fora do estado, que não é semelhante ao estado, deve ser rigorosamente negado, caricaturado, atacado, disciplinado ou subsumido. Assim, enquanto alguns LGBTs que são "praticamente normais" (Sullivan, 1996) em termos de raça, classe, gênero e desejo podem receber "um lugar à mesa" (Bawer, 1994), outros continuam a ser alvo de violência policial, intimidados, assediados e empobrecidos. A esse respeito, discordo daqueles que leem a nomadologia como uma celebração do outro romântico (por exemplo, Alcoff, 2006) ou como uma mobilidade privilegiada pelo neoliberalismo. Em vez disso, eu a vejo como a flexibilidade necessária para a sobrevivência.

O fato é que o estado também é uma estratégia de sobrevivência. No entanto, é uma estratégia que pressupõe que sua sobrevivência depende de esmagar ou conter o Outro. Essa nunca é a história oficial - a guerra é apresentada como excepcional, justificável e necessária. Ela é sempre lamentável, mas também é sempre o mal menor diante do fascismo, do comunismo ou do terrorismo. O estado como aparato ou estado como nação é sempre um estado de segurança, sempre dependente do medo, do terror, para justificar a proteção que somente ele pode oferecer (Brown, 2005; Newman, 2007). O estado como micropolítica, como forma estatal, pode envolver padrões emocionais semelhantes. Pode ser também o modo como muitos de nós aprendemos a sobreviver ao crescer em uma cultura de dominação (Heckert, n.d.).

QUEM EU PENSO QUE SOU?

Deito-me no sofá e olho para o rascunho deste capítulo que está no chão. Me pego perguntando, Quem eu penso que sou? A síndrome de impostor ataca. Será que sou realmente inteligente o suficiente para estar escrevendo isso? Será que realmente sei do que estou falando? Esses são ecos daquela questão de dominação – 'Quem você pensa que é para questionar minha autoridade?' Porque ter autoridade é ser alguém, não apenas um ninguém *fingindo* ser alguém.

Mais tarde, sento-me e escrevo em um jardim, respirando as exalações de árvores e ervas, sebes e gramas, enquanto as bactérias ajudam o intestino a digerir um café da manhã de grãos, nozes, manteiga e mel. Quando faço uma pausa na escrita para levantar uma centáurea e transplantá-la, outras bactérias, estas com propriedades antidepressivas, passam da pele para o sangue. Onde eu termino? Onde começa o jardim? Onde termina o jardim e começa o resto da vida? Se essas palavras são minhas e você as aceita, quem é você? E o que significaria dizer que essas palavras são *minhas*? Gosto de ser um não-corpo, que não está preso a um

corpo singular, indivisível e isolado. Minha carne é social (Beasley e Bacchi, 2007), meu eu é ecológico (Macy, 2007; Tuhkanen, 2009).

Em uma discussão recente sobre se eu aceitaria ou não um convite para visitar uma universidade nesta primavera, a mulher que me convidou disse: 'Eu sei - tempo acadêmico, tempo de ativista', reconhecendo que eu devo ser uma pessoa muito ocupada. Respondi: 'e tempo de jardinagem', ao que ela pareceu atônita e ficou sem palavras. Ao tentar ser alguém da academia ou do ativismo, o estado surge dentro de mim, me cercando e julgando. A função é uma regra que me avalia e me considera eternamente insuficiente (Anônimo, 2000; Schmidt, 2000). Na jardinagem, saio desse meu eu fechado e lembro que viver é maravilhoso. Isso também é uma forma de ação direta, de relacionamento direto com plantas comestíveis e medicinais, de habilidades que aprendo e compartilho com amigos e vizinhos.

Portanto, quando as pessoas dizem que a abordagem de Foucault sobre o cuidado de si é um movimento conservador, individualista, burguês ou liberal, eu discordo. Pois o cuidado de si, em minha experiência, é um abandono do eu fechado, da autoconsciência, daquilo que é tanto o efeito quanto o fundamento do estado (Foucault, 1982). Quando sinto menos apego à questão de quem eu realmente sou – do ativismo ou da academia, homossexual ou bissexual –, percebo que tenho um senso mais profundo de conexão com os outros. Seja por meio dos textos que escrevo, em reuniões de projetos compartilhados, conversando com amigos, familiares e vizinhos ou com estranhos em trens ou parques, surgem possibilidades que permaneceram ocultas quando eu queria que eles soubessem, ou queria manter em segredo, o que eu imaginava ser a minha verdade.

REFERÊNCIAS

Agamben, G. (2000). Means Without End: Notes on Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alcoff, L.M. (2006). 'The Unassimilated Theorist'. Proceedings of the Modern Language Association 121(1) (January): 255-9.

Angelides, S. (1994). "The Queer Intervention'. Melbourne Journal of Politics 22: 66-88.

Anonymous (2000). 'Give up Activism'. Do or Die: Voices from the Ecological Resistance 9: 160-6. Online at http://www.eco-action.org/dod/no.

Bawer, B. (1994). A Place at the Table: The Gay Individual in American Society. New York: Simon & Schuster.

Beasley, C., and Bacchi, C. (2007). 'Envisaging a New Politics for an Ethical Future: Beyond Trust, Care and Generosity — Towards an Ethic of "Social Flesh™. Feminist Theory 8(3): 279-98.

Bedford, K., and Jakobsen, J. (2009). Toward a Vision of Sexual and Economic Justice. New York: Barnard Center for Rescarch on Women. Retrieved 26 August 2009 from <http:// www.barnard.edu/berw/newfeministsolutions/reports/NFS4-Sexual_Economic_Justice.pdf>.

bell hooks. (1981). Ain't I a Woman? Black Women and Feminism. Boston: South End Press.

Brown, W. (1995). States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity. Princeton: Princeton University Press.

Butler, J. (1990). Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Chomsky, N. (1970). 'Introduction to Daniel Guerin's Anarchism: From Theory to Practice'. New York: Monthly Review Press. Online at <http://www.zmag.org/chomsky/other/notes-

on-anarchism.html>.

Cohn, J., and Wilbur, S. (2003). "What's Wrong with Postanarchism?" Institute for Anarchist Studies web site. http://theanarchistlibrary.org/HTML/Jesse_Cohn_and_Shawn_Wilbur__

What_s_Wrong_With_Postanarchism_.htmls.

Conley, V.A. (2009). "Thirty-Six Thousand Forms of Love: The Queering of Deleuze and Guattari'. In Nigianni and Storr (2009).

Deleuze, G. (1977a). 'I Have Nothing to Admit' (J. Forman, trans.). Semiotexte 2(3).

______ (1977b). 'Intellectuals and Power: A Conversation Between Michel Foucault and Gilles Deleuze'. In D. Bouchard and S. Simon (eds). Language, Counter-Memory, Practice (trans. D Bouchard). Ithaca: Cornell University Press. Online at <http://libcom.org/library/intellectuals-power-a-conversation-between-michel-foucault-and-gilles-deleuze>.

_____ and F. Guattari (1988). A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (Brian Massumi, trans.). London: Athlone Press.

_____ _____ (1977). Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (R. Hurley, M. Seem and H. Lane, trans.). New York: Viking Press.

Ebert, T. (1996). Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire and Labor in Late Capitalism. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Foucault, M. (2003). 'Society Must Be Defended': Lectures at the Collége de France 1975-1976. New York: Picador.

_____ (1982). 'Afterword: The Subject and Power'. In H. Dreyfus and P. Rabinow (eds). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1980). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (C. Gordon, ed.;

C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham and K. Soper, trans.). Brighton: Harvester Press.

Frye, M. (1983). The Politics of Reality. Trumansburg, NY: Crossing Press.

Fukuyama, F. (1992). The End of History and the Last Man. London: Penguin.

Fuss, D. (1989). Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference. London: Routledge.

Gamson, J. (1996). 'Must Identity Movements Self-Destruct? A Queer Dilemma'. In S. Seidman (ed.). Queer Theory/Sociology. Oxford: Blackwell.

Halperin, D. (1995). Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography. New York: Oxford University Press.

Heckert, J. (2010). 'Intimacy with Strangers/Intimacy with Self: Queer Experiences of Social

Rescarch'. In K. Browne and C. Nash (eds). Queer Methodologies in Social and Cultural Research. Farnham: Ashgate.

(2005). "Resisting Orientation: On the Complexities of Desire and the Limits of Identity Politics' (self-published Ph.D. thesis). University of Edinburgh. <http://sexualorientation.info/>.

—— (2004). 'Sexuality/Identity/Politics'. In J. Purkis and J. Bowen (eds). Changing Anarchism. Manchester: Manchester University Press.

—— (n.d.). "Fantasies of an Anarchist Sex Educator'. In J. Heckert and R. Cleminson (eds). Dangerous Desires: Essays in Anarchism and Sexuality (unpublished manuscript).

Jeffreys, S. (1993). The Lesbian Heresy: A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution. Melbourne: Spinifex Press.

Jessop, B. (2001). 'Bringing the State Back in (Yet Again): Reviews, Revisions, Rejections and Redirections'. Lancaster: Department of Sociology, Lancaster University. <http:/www.comp.lanes.ac.uk/sociology/papers/Jessop-Bringing-the-State-Back-In.pdf>.

Katz, J.N. (1996). The Invention of Heterosexuality. London: Plume.

Macy, J. (2007). World as Lover, World as Self: Courage for Global Justice and Ecologics! Renewal. Berkeley, CA: Parallax Press.

May, T. (1994). The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Millet, K. (2006). 'A Thousand Queer Plateaus: Deleuze's "Imperceptibility" as a Liberated Mapping of Desire'. Rhizomes 11/12. Online at <http://www.rhizomes.net/issue11/millet. html>.

Moraga, C., and Anzaldúa, G. (eds) (1981). This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color. Watertown, MA: Persephone Press.

Newman, S. (2007). Unstable Universalities: Postmodernity and Radical Politics. Manchester: Manchester University Press.

Nietzsche, F. (1994). On the Genealogy of Morality (K. Ansell-Pearson, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Nigianni, C., and Storr, M. (eds) (2009). Deleuze and Queer Theory. Edinburgh: Edinburgh University Press.

O'Rourke, M. (ed.) (2006). 'The Becoming-Deleuzoguattarian of Queer Studies'. Rhizomes 11/12 (Fall 2005/Spring 2006). Online at <http://www.rhizomes.net/issuel 1/>.

Passet, J.E. (2003). Sex Radicals and the Quest for Women's Equality. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Patton, P. (2000). Deleuze and the Political. London: Routledge.

Plummer, K. (2003). Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues. London: University of Washington Press.

Pringle, R. and Watson, S. (1992). ""Women's Interests" and the Poststructuralist State'. In M. Barrett and A. Phillips (eds). Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates. Cambridge: Polity Press.

Puar, J. (2008). Terrovist Assemblages: Homonationalism in Queer Times. Durham, NC and London: Duke University Press.

Schmidt, J. (2000). Disciplined Minds: A Critical Look at Salaried Professionals and the Soul- Battering System that Shapes their Lives. Oxford: Rowman & Littlefield.

Scott, J.C. (1998). Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven: Yale University Press.

Sedgwick, E.K. (1990). Epistemology of the Closet. Berkeley: University of California Press.

Seidman, S. (1997). Difference Troubles: Querying Social Theory and Sexual Politics. Cambridge: Cambridge University Press.

Shukaitis, S. (2009). 'Infrapolitics and the Nomadic Educational Machine'. In R. Amster, A. DeLeon, L. Fernandez, A. Nocella and D. Shannon (eds). Contemporary Anarchist Studies. London: Routledge.

Sullivan, A. (1996). Virtually Normal. New York: Vintage.

Sullivan, S. (2005). "An Other World Is Possible? On Representation, Rationalism and Romanticism in Social Forums', Ephemera (5)2: 370-92. Online at <http://www.ephemeraweb.orgfjournal/5-2/5-2ssullivan.pdf>.

Teixeira, R. (n.d.). 'Troubling Subjects: Towards a Poststructuralist Anarchist Understanding of Child and Youth Erotic Autonomy, Paedophilia and Power®. In J. Heckert and R. Cleminson (eds).

Dangerous Desires: Essays in Anarchism and Sexuality (unpublished manuscript).

Tormey, S. (2006). ““Not in My Name”: Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation', Parliamentary Affairs 1: 138-54.

Tuhkanen, M. (2009). 'Queer hybridity'. In Nigianni and Storr (2009).

Weeks, J. (1998). “The Sexual Citizen'. Theory, Culture and Society 15(3/4): 35-52.

—— (1995). Invented Moralities: Sexual Values in an Age of Uncertainty. Cambridge, Polity Press.

tradução por *acervo trans-anarquista*